

仁齋学の歴史的性格とその基盤（承前）

——「古学派」の再検討のために——

逆井孝仁

- 一 問題の所在
- 二 仁齋学の内容（以上第十六卷四号）
- 三 仁齋学の基盤（以下本号）
- 四 仁齋学の歴史的性格

三 仁齋学の基盤

最近の思想史研究においては、いわゆる「基抵還元主義」的方法を克服するために、思想の相対的に独自の運動形式に積極的に注目して、「思想の内在的理解」や「思维様式・思考方法の展開、つまりイデオロギー的機能の奥にひそむ思想の内的構造の発展」に研究の焦点をあてるといふ方法がしばしばみられる。⁽¹⁾

たしかに思想や制度といった複雑な「上部構造」が決して自動的に生まれる社会の産物ではなくて、人々の意識的

仁齋学の歴史的性格とその基盤

な活動や斗争の結果として生れるものである以上、思想が何よりもそれ自身一つの構造をもった世界観であり、したがってそれを支える思惟様式は歴史を変革する人間の内面的な論理として把握されなければならぬとする見地が打出されたことは、思想史研究の客観性を保証しつつ、それを一個の独立した学問として確立する道を大きく切り開いたものといつてよいであらう。だがしかし、他面ではこれらの研究の多くが思想史の発展過程の把握において、思想自身の内的な発展基準をもっぱら思想の自己否定的継承運動の内部にのみ求めることによって、結局は基準そのものを正しく歴史的に位置づける点で弱点を露呈し、ひいては思想と社会との歴史的発展への積極的な展望を欠くことになったとの批判を受けたことも忘れてはなるまい。⁽²⁾ つまりこれらの研究は、哲学的、芸術的などの思想の発展についてのエンゲルスの古典的提言が、「これらの領域にあつても、けっきょくのところは経済的發展が優位をしめていることは、わたしにとつてはつきりしているが、この優位は、個々の領域そのものによつてさだめられる諸条件のなかにおいて生じるのである。たとえば哲学では、先行者からつたえられた、既存の哲学的材料にたいする経済的影響の作用（それはまた主としてその政治的そのほかのすがたをとつてはじめて作用する）をつうじておこなわれる。経済は、こゝではなにもをもあたらしくつくりだすものではないが、既存の思考材料が変更され、いっそう發展させられるしかたを、しかも多くは間接的なかたちで規定する。というのは哲学にたいしてもっとも大きな作用を直接におよぼすものは、政治的、法律的、道德的反映だからである。」⁽³⁾として、とくにそれらの分野における相対的に独自の發展形式、つまり過去の遺産の歴史的な「継承」という側面に注目することが極めて大切であることをわざ／＼指摘しつつ、やはりそこで彼が「物質的生活における生産方法が、生活の社会的、政治的そして精神的な過程一般を決定する」という基本的原則をいささかも否定していないことを充分理解していなかったのである。要するに思想の運動がもつ

相対的独自性がしばしば外見的には絶対的独立性に転化し、そこから思想の発展がもっぱら先行者の遺産の単純なあるいは否定的な継承関係によって行われる、つまり思想の脈絡がその内的論理によってつぎつぎに発展するというあやまった幻想を不可避的に産み出すことに人々はもっと留意すべきであった。実際、思想の運動において遺産の継承という事実そのものは、それだけでは思想の発展方向を明かにすることは出来ない。また独立的に考察された思惟様式、思考方法の展開、変容は、それ自身ではいかなる歴史的变化をそれが表現しているかについて正確に答ええない。この意味でわれわれは思想の運動の独自性に充分留意しつつも、なお思想の歴史的なあり方については、つねに窮極的には社会の基礎構造の側から時代的、階級的に制約されているという基本的視点を今日においても堅持する必要がある。したがって仁斎学の基盤を本節で明かにしようとする場合にも、われ／＼はまずその考察を仁斎の特異な思想構造の存立を規定した幕藩体制の社会経済史的な発展段階の特質の解明から始めるべきであると考ええる。こうしてその後においてはじめて仁斎の思想の内的構造の諸特徴を直接的に規定したと思われる当時の思想状況と思想的諸課題の究明に言及しうるのである。

仁斎学の存立が寛文―元禄期における京都の都市生活に直接支えられ、そこに必然的な内面的相関関係があったという事実そのものは、すでに石田一良氏の研究によって詳細に追求されている。⁽⁵⁾したがって本稿は氏のそうした研究成果に導かれつつ、進んで幕藩体制の内部において当時の京都がいかなる地位を占め、またいかなる歴史的役割を果したかという点をまず明かにすることによって、仁斎における体制認識の方向と特質とを基礎的に規定した社会的諸条件を解明しひいては石田氏の研究成果をも批判的に再検討してゆきたいと思う。

ところでこの点でまずわれわれに大きな示唆を与えてくれるのは、その独自の「軍役論」の提唱によって、特殊個

別的な封建制たる幕藩制の権力構造の特質性に視点をすえて、それを支える幕藩制的分業関係における畿内の地位の特殊性の解明を意図された佐々木潤之介氏の研究である。⁽⁶⁾氏はまず幕藩権力の特質が、権力の生産力的基礎と、軍事力構成的基礎との非一様性という矛盾を内包し、その結果、幕藩権力を生産力に非照応的に強大ならしめたことを指摘する。そしてそこから第一に、地方的分権的支配を行っている個別領主、およびその率いる軍団の再生産が個別的領域の農民搾取のみによつては完結しえないこと、第二にまた軍事力構成の基軸たる鉄砲を主とする武器生産の統一権力による掌握をきわめて容易にし、中央集権的統一のための軍事的基礎たらしめたこと（軍事力の上位者強大の原則の確立）という二つの結果が生み出され、それらが結局は個別領主の非独立性（藩アウタルキーの限定）をもたらしたとする。したがって幕藩権力はこれを全体的に解決する地域として、手工業製品の供給地である畿内を幕藩制的に特殊な地帯として設定したというのである。

かくして畿内における西欧の先進的手工業技術を受容しうるほどの農業生産力の発展、その結果としての在町を成立せしむるような分業関係の展開、就中高度な手工業生産の内在的発展が幕藩制成立期にみられたこと、及び幕藩制下の畿内の畑作生産（とくに棉作）の急速な発展などの意味を氏はこうした幕藩制的に特殊な地域の問題として把握したのである。つまり氏によればそれまでの分業関係の展開によつて先進地帯であつた畿内は幕藩制の下においては、一般の城下町が大名領アウタルキーの中核としての機能を限定されていたことから、それら諸都市の手工業と商業機能を集約してより高い生産力水準を達成することによつて個別領主のすぐれて軍事的な再生産を可能にする必要につねに迫られていた幕藩制的な特殊先進地帯として改めて位置づけられることになったというのである。

ところで以上のような佐々木氏の把握に対しては勿論、若干の部分的批判がみられるのであるが⁽⁷⁾それにもかゝわら

ず氏がこゝで生産力の発展が生み出す分業関係から無媒介に畿内の「先進性」を結論する従来の見地を克服して、それを一まず幕藩制的に体制化した分業関係の特質の内部で把え直したことは高く評価さるべきであろう。実際、氏によって確定された幕藩制的分業関係の特質、畿内の特殊的地位の把握は、その後の幕藩制の本来的展開過程のなかで若干の変容を受けつゝも、基本的にはつらぬかれて行ったのである。すなわちその後、慶安期における軍役体系の変更に端的に示される地代型態の二重性（生産物型態を基軸としながらも陣夫役を主とした労働力型態によつても搾取される）の生産物型態への封建地代の一元化にともなつて小農経営が唯一の権力的基礎として確定した。この結果、幕藩権力は発展、展開する小農民経営の生産力的構造に照応するものとして再構成された。そうしてこれと共に領主財政確立・小農経営維持という基本的観点から必然的にもたらされた藩アウタルキーを堅持しつゝ、しかも領主経済のみがその再生産を可能にするために米納地代を実現し全国の商品流通に結合してゆく場として畿内とりわけ京都、大阪は位置づけられた。要するにこゝでも畿内は幕藩制的に構成された全国的な分業関係の存立を保証する基軸的地位を占めていたのである。

かくしてわれわれは、幕藩体制が、現物による封建貢租をより効果的に収奪するための社会体制として創立されながら、しかも、その出発点から相当程度に発展した商品流通、貨幣経済を内包していたこと、つまりそこでは商品経済が幕藩支配の体制的一環として本来位置づけられていたこと、またしたがって幕藩体制にあたっては、その成立の当初から封建領主階級およびこれを基盤とする商人・手工業者の生産力への過重性、および、彼らの経済的再生産の舞台たる都市の生産力への非照応性などが必然的に現出してくる所以を知るのである。

ところでそれでは実際にほゞ寛文期までに一応整備された幕藩制的流通機構のなかで大阪と共に畿内地域の中核を

なしていた京都の状況はどのようなものであったろうか。いう迄もなく京都は永らく政治、経済、文化の中心地として繁栄をつづけてきたが、幕藩体制のもとにあっても依然として絹織物、美術工芸品などの手工業生産における先進的な技術を独占せる都市として、中央権力に直接掌握された特権的地位を占め、その限りでやはり全国的な商品流通の中心としての位置を占めていた。京都の人口はすでに寛永年間に四〇万といわれ、とくに機業地として絹織物を独占的に織り出していた西陣は、その頃すでに約二千軒の同業者仲間を持っていたといわれる。⁽¹⁰⁾ またそこでのすぐれた染色技術の独占によって北陸、東山、関東、東北の各地で生産された平絹を半製品として集中し、これを染色加工し完璧品化していたのである。⁽¹¹⁾ なお元禄二年(一六八九)の「京羽二重織留」巻之六「人名之部」には問屋および問屋クラスの商人が総数三九七名記載されており、当時京都が各地との間にもった分業関係が大体示されている。それによるとまず外国貿易に関係したものが一三〇名にのぼり、鎖国体制下における幕藩中央権力と京都との固い結びつきが明らかである。とくにその過半を占める七六名の糸割符商人は輸入品たる白糸の落札権をもつ特権的な商人であり、十三名の長崎問屋は長崎から運ばれてくる輸入品の仲介商人、分糸屋三十八名は輸入生糸を西陣機業者に卸す仲買商人であった。なお両替商五十四名の多くは慶長十三年(一六〇八)伏見より移転した京都の銀座周辺の室町下立売附近に集住していたといわれる。以上の輸入品業者と両替商を除いた国内商品を取り扱う問屋は專業問屋と国問屋に分かれるが、前者が一六八、後者が四十五と問屋業務の專業化が著しく進んでいたことを示している。これらの問屋の業務内容および、『雍州府志』(『京都叢書』所収)の「土産門之部」による京都移入品の産地国別などを検討してゆくと、すでに元禄期の京都は経済的にはみずから大きな消費都市として、近江・丹波を中心とする畿内から食料その他の日常物資を移入し、さらにはほとんど全国にわたる広い地域から原料および半製品を移入して、絹織・染色・小間物をはじめと

する高級な消費物資を生産し、江戸その他の諸都市に移出するという機能を広汎に果していたことができる。⁽¹³⁾

それにしても、寛文十一、十二年（一六七一一七二）の河村瑞軒による東廻りおよび西廻り航路の開通事業はすでに京都の繁栄に暗い影を投げかけはじめていた。つまり陸上輸送に比して運賃が低額であり、途中における積替えがなく、また大量輸送が可能であるという海上輸送の有する有利性は、まず耐久性のある商品たる米をはじめとする諸国の特産物を急速に大阪へ集中させることになったのである。この結果とくにそれまで北国米の入津港として年間百万俵近い米が入津した敦賀、小浜の衰退は甚だしかった。⁽¹⁴⁾ かって「北国の都」（日本永代蔵）あるいは「北国の長崎」（日本新永代蔵）と称された敦賀は、天和年間（一六八一—一八三）の会所問屋八十人が正徳二年（一七一二）には六十人、明和四年（一七七七）に至っては廿八人と激減し、また承応—寛文期（一六五二—一六七二）における年間の入津米量六十万俵は、延宝—元禄期（一六七三—一七〇三）にはわずか十五万俵へと急減してしまったほどで往時の繁栄はみる影もなくなった。⁽¹⁵⁾ これと共に同じく北国米の上方における販売市場として「小大坂」といわれた繁栄をとげていた大津もその役割は完全に大阪に吸収され⁽¹⁶⁾ 大阪が全国流通の中心地、最大の米穀市場としての位置を確定したのである。こうしたことは当然に全国経済における京都の経済的比重の低下を必然的に招き、やがてその大阪への従属を決定づけることにもなる。というのは何といっても幕藩制的流通機構における畿内を中心とする中央市場の役割は、封建領主が狭隘な自らの領国市場では実現しえない生産物地代部分（貢租米と特産物）をそこに投ずることによって領主経済にとって必須な幕府貨幣を彼らに取得させることであつた。したがって大阪への廻米の増大、全国の特産物の集中は当然に大阪を「諸国之台所」にし、幕藩制的商品流通の結節点にしてゆくのである。

だがそれにしてもこうした経済的変動は元禄期以降とくに進展し、ほぼ享保期にいたつて結実するものであり、ま

だ寛文―元禄期の京都にはその影響はあまり表面化してこないといつてよい。京都はともかくもこの時期には前代以来の繁栄をまだ辛うじて維持していたのである。そうしてこの繁栄を支えていたものは、まず幕藩中央権力と特権的に結びついていた茶屋、後藤、角倉、大沢、佐野らに代表される初期以来の巨商たちであった。⁽¹⁷⁾ 彼らはあるいは特権的な絹織物生産を背景とした公武の呉服用達として、又幕府の通貨発行独占権と結合した銀座、両替商として、さらにまた幕府によって独占されていた外国貿易と結びついた特権的な糸割符商人として、ともに中央権力に直接吸着し、その被護の下で巨大な富力を実現することに専念していた。幕藩中央権力が当時にあつては大阪を中心とした全国的な商品流通機構の不完全さの故に彼等との結合に未だ冷淡ではなかったことが彼等に幸いした。そうして彼等はやがてその寄生的な性格にふさわしく、そこで実現した巨大な財力を次第に体制的に不断の貨幣欠乏になやむ領主財政に直接吸着する「大名貸」の業務に投じていったのである。当時の領主たちの多くが、いわゆる京銀才覚という形で、その財政的補填を京都の銀主に求めたことはすでに三井高房の「町人考見録」に明かにされている。いずれにしても京都の商人の主流たる彼らが、幕藩制的流通機構におけるその特権的地位を最大限に利用し、とくに「大名貸」としてひたすら権力に寄生する途を歩むことによって、この時期には一応の繁栄をほこりつゝも、それ故かつて本来の商業資本としての機能を他面で自ら制限していったことは結局、その衰退を早めるものであったといえよう。

ところで当時の京都の繁栄を支えたもう一つのものは高級絹織物生産を中心にした問屋商人たちの活動であり、彼らは前にも述べたように全国的な取引に従事していた。彼らはたしかにそこで寛文―元禄期の全国的な経済的繁栄に連なっており、農民的な商品流通の展開とも結びついてはいたが、何といつても幕藩権力による特権的保護をうけた都市手工業、しかも高級品生産という性格をもった西陣機業を背景にしていた限り、その発展と全国的商品流通に占

める地位には限界があつたのである。はたしてその後における急速な農民的機業の展開は周知のように西陣機業の優越的地位をゆるがすにいたつたのである。ともあれこの時期にあつては一応の隆盛をほこつた絹織物生産の間屋商人手工業者たちもその経済的实力においてはやはり寄生的な特権的巨商には到底太刀打ち出来なかつたのである。かくて一般に大阪は相場、江戸は公儀の請負、京都は大名貸として特徴づけられ、その区別が当時「人々知る所」とされるという事情が生まれ、大名貸の営みがもっぱら特殊に寛文―元禄期における京都の経済活動とされることになつた。⁽¹⁸⁾ 事実、京都においては明暦・万治（一六五五―一六六〇）以後ことに天和・貞享の頃（一六八一―一六八七）には大名貸の営みが最盛に達したことが指摘されている。すなわち当時、大名貸商人の中心的存在であつた平野屋の全盛は二〇年前、那波屋の全盛は一〇年前のことであつたといわれるが、なおその営みは繁栄を極め、藤屋が急速に抬頭し、薩摩屋・柏屋・両替屋善五郎・上澄屋・玉屋・百疋屋等の巨大な大名貸がそれぞれ全盛を極めたのであり、「町人考見録」によれば京都の富商およそ五十家近くが大名貸に参加し、なかには両替屋善五郎のように「京大坂にて一番の大両替屋にて諸大名方の仕送り金銀を肝煎致し、大名借の本紙元にて方々より銀子請込、何れも彼者の手形にて差出す事、畢竟大名借の間屋と言ふ者なり。」（『町人考見録』）といわれたり、また辻治郎右衛門のように「近世の両替屋（一本近世の大両替）にて、方々町人の銀子請込、手広く致す故、家来出入の者は云に不_レ及、或は寺方の詞堂銀、後家の寺参り銀、おぼこの針箱の自分銀、年々蟻の塔を積み様にして溜置へそくり銀なども、慥に存、縁を求めて、彼店へ預置、終に二十年前につぶれ申候。左様の自分銀は善五郎次郎右衛門にて世上なく致候者多有_レ之候。強ち是等には限り不_レ申、大名借両がへなどへは慥に存候得ば、宿に置いてもふゆることなく、少しにても利銀を取申度頼候て預申事にて候。」（同上）の如く一般市民の預金をも大名貸に流用したものもあつたほどである。当時

においては大名貸の営みはまさに「京都町人全体によつて支持され成立したものの」⁽¹⁹⁾といわれても不思議はなかったのである。かくて加賀・薩摩・仙台・肥後・安芸・因幡・南部・尾張・紀伊・美作・長州・土佐・佐賀・米沢・福岡などの有力な諸大名がすべてその財政的補填を彼らに依存するという事態(『町人考見録』)の上に主として元禄期までの京都の経済的活況が存在したのである。

要するに京都は幕藩制成立期においては、前代以来の中心的な商業都市として、またとりわけ優越した手工業技術の独占都市としての機能において、大阪と共に幕藩制的に構成された全国的な分業関係の存立を保証する基軸的な地位を占めていた。それ故、幕藩的流通機構において自給的な小農民経営維持の要請に支えられた藩アウタルキーを堅持しつつ、領主財政確立のために不可避的に全国的な商品流通に結合してゆこうとしていた封建領主はやはり京都の経済的富力に依存せざるをえなかった。しかもその際、大阪が寛文期以降、米をはじめとする諸国の物産の集中によつて「諸国之台所」、つまり本来的な幕藩制的商品流通の中心地としての性格をますます強めて行ったのに比べて、京都はむしろ中央権力に直接的に寄生した特権的経済機能(たとえば銀座、長崎貿易、糸割符、各種の「御用達」など)と特権的な絹織物工業に由来した巨富の蓄積を基礎に、順調に展開する全国的な商業活動に依拠するよりはむしろ、体制的現象たる領主財政の窮乏に直接結びつくという方向を強く打ち出していった。つまり幕藩制的商品流通の未成熟という条件の下で必然的に要求される領主階級への高利貸付(「大名貸」)が元禄期前後における京都商人の基本的機能であったといつてよい。

かくて「諸大名借の金銀約束通り能く取引有之候得ば、何が此上なき手廻し」(「考見録」)にて町借のような「まだるさ」(同上)はない上に、「大名借の帳面夥敷銀高故、一箇年に利息何程とつもりて見れば余程の利分毎年何程

づつと慥に入」(同上)り、経済生活は豊富にかつ安定的となる。西鶴のいわゆる「何ぞという時は大気」(『世間胸算用』)となり「ひとへに大名の如き」(『翁草』)心意がそこに生じてくる。しかも大名貸は他方で「人数はかかり不申、帳面一冊、天秤耒挺にて埒明、正真の寝て居て金銀をもうくるというは此事に候。」(『考見録』)という「寝て居て金銀をもうくる」消極的な、勤労からの遊離という被動的な生活態度を産み出すのである。西鶴は元禄京都の分限者を分類して次のようにいつている。「平城の袖鑑によい衆、分限者、銀持^{かねもち}とて是に三つの分ちあり、俗語によい衆といふは代々家職もなく、名物の道具伝へて雪に茶の湯、花に歌学、朝夕世の業^{わざ}を知らぬなるべし。又分限と言ふは所に人も許して商売は止めず、其家の風を手代に捌^{はき}かせ、身は諸事を構はぬなるべし。銀持といふは近代の仕合せ、米の騰^{あが}りを請け、万の買置^{かひお}き、或は銀貸し、自身に帳面も改むるなるべし。十千貫目あればとて是等を歴々の中に入れて交る事なし。」(『二代男』)つまり経済的勤労からの距離の遠さの順に、よい衆、分限、銀持の三段階に分ったのである。こゝには経済的活動を軽視し、むしろ有閑階級たることを荣誉とする当時の京都町人の心情が端的に示されている。⁽²⁰⁾

もともと高利貸付資本は、一定の生産様式を新たに創り出すのではなく、それぞれの時に与えられた生産様式に寄生して、その生産様式をあくまでも利用して致富を実現しようとする関係上、与えられた生産様式を決して富裕化しまたは発展させることは出来ず、逆にそれを貧困化し、停滞せしめ、麻痺せしめ、永遠に悲惨なものたらしめるのである。⁽²¹⁾その限りでかゝる仕方での「貨幣の追求」は決して社会的に肯定されないものであり、それはむしろ反倫理的な営みでさえあるとされたのである。また前期的商品取引資本にしても、市場関係の未発達、価格組織の未成熟の下においては必然的に「商業上の利潤なるものは単に商略および欺瞞として現われるのみでなく、大抵この原因から生ず

るのである。」(マルクス)という事情が支配的であるところからやはり社会的にその活動そのものを倫理化することに成功しない。

だから「大名貸」を中核とする当代の京都町人が全体として自らの経済活動それ自体には高い評価を与えず、また敢えて倫理化せず、むしろ勤労からの離脱のうちにかえって生活の価値化の方向を求め、また個人の価値をむしろその経済的能力(所持の金高)ばかりにではなく、彼らの閑暇と教養とのうちに認めていったことは当然ともいえよう。彼らの多くはその社会的本性にふさわしく、経済的な安定の上に「閑暇と教養との結合」によってもたらされた平静な情緒的生活を享樂していったといつてよい。しかも全国的な商品流通の発展にともなうはげしい経済変動を契機として、中央権力の積極的な全国の商品経済への直接的統制に示される政策転換による「大名貸」の没落、京都の衰退というきびしい事態もその多くが元禄期以降のものである以上、彼らが自らのかゝる生活態度への深刻な反省を通して、改めて本来的な商業活動に専念し、それ自体を倫理化しようと意図するにいたるのはむしろやゝ後年のことであつた。⁽²³⁾

したがって石田一良氏が、元禄期京都の都市生活においては、「個人的な文化教養」と「顕著な閑暇」を価値とする公卿の生活精神が、京都の文化荷担者乃至は市民一般の精神生活の主調を形成したと指摘されるのは、たしかに元禄期京都町人の精神生活にたいして王朝文化以来の伝統的な文化、学芸都市としての京都が与えた大きな影響を強調される意味で一面の正しさを感じはするが、しかし彼らが他面ではやはり幕藩体制的秩序に規定された封建的な商業、高利貸資本としての営みをあくまでその基礎にもっていた点を忘れてはならない。当時の幕藩制構造における特殊に規定された彼らの地位とそれにもとづくその社会的性格が、実は京都における町人たちの伝統的な精神生活との

結合のしかたを基本的に規定していたのである。つまり精神生活の分野においては伝統的なものが形式的にはそのまま継承されながらも、実はそれがつねに新しい役割を与えられてゆくという側面を無視すべきではない。「教養と閑暇」を共に理想としつゝも自らの生活の中でそれをどう位置づけるか、したがってそれにいかなる役割を果させるかという点では公卿と大名貸とは大きく異なっているのである。公卿にとっては「教養と閑暇」がそれ自身彼らの生活存立の基盤であった。これに反して大名貸にとってはそれは何よりまず経済的安定の結果であり、又みずからの反倫理の実践からの主観的脱却の場であるにすぎず、やはり本来の生活の存立基盤は利貸活動を中心にした経済行為のうちに求められていたのである。この点についてはさらに仁斎学の評価について論ずる際に改めてふれたい。

幕藩体制下における寛文―元禄期の京都の役割とその町人の性格は以上のごときものであった。

(1) この点については尾藤正英著『日本封建思想史研究』（青木書店「歴史学研究叢書」）のとくに「補論」を参照せよ。また本書への川崎新三郎氏の「書評」（「歴史評論」一三九号所収）および衣笠安喜氏の「書評」（「日本史研究」五八号）をも参照。なお尾藤氏はとくに本書において、思想のあり方から考えて、歴史的個人の内面的主体性に視点を据えることが思想の客観的把握と結びつく主張され、その理由として「第一には、それが思想の内在的理解を要請するからであり、第二にその内在的理解のあり方を研究者の主観に依存させることなく、歴史的社会的環境との関係位置において定着させることを可能とするからである」と述べ、かゝる意味でマックス・ウェーバーの理論に高い評価を与えつゝ、しかし同時にそれが思想成立の社会的根拠や、思想の発展を脈絡づける点では大きな欠陥をもち、この点で史的唯物論が有効な基本的視点を提供しているという。

それにしても思想史の理解における氏の基本的な視点はあくまで個人の内面的主体性にある。それ故、氏が本書で「幕藩体制を支えていた精神的原理と儒学の原理とがほぼ一致するものとみなすような、今日のわれわれの通念」に疑義を提出し、「儒学一般、もしくは朱子学を以て、単純に幕藩体制擁護の役割をになった思想とみなすこと」が誤りであることを積極的に仁斎学の歴史的品格とその基盤

論証し、近世思想史研究に新たな反省を迫ったという点で一応の成果を挙げた点は高く評価しなければならぬが、しかし氏のかゝる結論を支える方法論については決して賛同しえない。とくに前記、川崎、衣笠両氏が共に指摘しているように、思想を基本的に人間の内面的主観的な営みと規定していることは決定的に誤りである。こうした把握は、「もともと人間の意識形態が純粹に内面的・主観的であることはありえずそれは同時に社会的存在でもある」(衣笠)ことを無視することによって、いわゆる抽象的人間から出発する「人間主義」の立場に落ちこむものである。したがって氏が、「個人意志の動因は、いかなる場合でも總体的結果に対しては従属的な意義しかもっていない」というエンゲルスの重要な指摘を理解しえず、また階級がしばしば個人の視野をこえたところに存在するものであることをも把ええず、それ故結局は思想史の理解において「階級的観点の欠如」の傾向を示していることを前記両氏が等しく批判しているのは当然といえよう。

(2) この点については、例えば丸山真男氏が近世思想史研究において、「自然」と「作為」という二つの概念でもって近世思想全体を処理した点に端的にその非歴史的な弱点が示されていると批判された松浦玲氏の「思想史と幕藩体制」(『日本史研究』六七号所収)および前掲注(1)の川崎、衣笠両氏の「書評」などを参照されたい。

(3) 『マルクス・エンゲルス選集』第十五巻(大月書店)五二一頁所収の「エンゲルスからK・シュミットへの手紙」を参照。

(4) 『マルクス・エンゲルス選集』補巻第三巻(大月書店)三頁所収のマルクス「経済学批判」序文を参照。

(5) 石田一良「伊藤仁斎」(『日本文化研究』第五巻・新潮社・所収)および同「伊藤仁斎」(吉川弘文館)、同「町人文化」(至文堂)などを参照。

氏はこれらの一連の研究において「仁齋学は元禄時代の京都という非封建的な精神の濃厚な都市における非封建的な人間関係——ことに公卿・根生の分限者及び専門文化人の構成する社交会と、そこにおける根生出身の専門文化人である彼自身の体験を直接成立の地盤とした」点を自らの『文化史学的方法』——つまり個人の人格と思想の形成について、彼の存在に依拠し、彼の主體的な働きを前提とし、彼の個性を媒介として初めて成立する主體的環境を重視する立場——によって説明している。つまり氏にあっては、京都は伝統的な政治・文化の中心地として幕藩体制における異質な(非封建的性格)都市として特徴づけられこの側面からのみ仁齋学の基盤が追求されているようである。そこでは「大名貸する根生(おごげん)の分限者」すらひたすら専門文化人への傾斜をもつ町人貴族として把握される。かくして幕藩体制下の思想としての仁齋学の示した構造的歴史的性質が殆ど無

視されることになるのである。(これらの点についてはさらに後述のうちで明かにされる。)

- (6) 佐々木潤之介「幕藩制における畿内の地位について」(「橋論叢」第四十七卷第三号所収) および同「軍役論の問題点」(下) — 「歴史評論」一四七号所収 — なお山口啓二「幕藩制の構造的特質について」(「歴史評論」一四六号) も参照せよ。

(7) 佐々木の以上のような畿内の位置づけに関連して、山口啓二氏は前掲(6)の論文で、中央権力の畿内諸都市の掌握による個別領主の圧伏と関連して、畿内の手工業生産の高さを畿内の農業生産力の発展、その結果としての分業関係の展開にだけ求めることはあやまりであり、全日本的な封建領主制の展開、すなわち兵農分離の過程全般の問題としてみるべきである。また領主間の権力斗争だけでなく、階級斗争の二面性、すなわち農民の在地領主と大名権力への二重的抵抗を重要視すべきである、と指摘している。また中部よし子「畿内に対する慶長期徳川政権の政策」(「近世史研究」三四号) は佐々木氏の見解は流通史的考察に欠けているとして、徳川政権の畿内掌握は、軍事的手工業の独占だけではなく、すでに中世から隔地商業によって、個別領主経済が畿内と結合していることから、全国的流通の結節点としての畿内の掌握工作が慶長期から推進されそれが寛永期における大坂の設定の前提をなすという問題をとり上げている。また尾藤正英氏は「幕藩体制論の整理のために」(「史学雑誌」第七十一卷第十号) で佐々木理論は「軍事力史観」であると批判しているが、この点については佐々木氏自身が自らの意図を明確に述べつつ、「軍役体系を、権力編成原理として確定し、その意義を、封建的土地所有の経済的実現型態たる封建地代のあり方(当面は地代型態)によって確定し、もって、幕藩制の構造的特質の解明に資せんとしている。」軍役論は「まさに封建的土地所有の問題として提起されているのである。」(前提の「軍役論の問題点」下) と答えている。

- (8) とくに佐々木潤之介「幕藩制第一段階の諸画期について」(「歴史学研究」二六〇号所収) 参照

- (9) 脇田修「近世封建社会の経済構造」(お茶の水書房) 本書はかゝる観点に立ちつく近世封建社会の市場構造の特質を分析している。(とくに第一章参照)

- (10) 日本史研究会編『講座日本文化史第五卷』(三一書房) 七頁。

- (11) 中井信彦「幕藩社会と商品流通」(塙書房) 二〇八頁および『日本歴史』—近世3—(岩波書店) 七七—七八頁。

- (12) 中井「前掲書」一七五—一七六頁。

- (13) 前掲『日本歴史』七六—八〇頁参照。

- (14) この点については、とくに小野正雄「寛文期における中継商業都市の構造—越前敦賀港にかんする一考察—」(「歴史学

研究」二四八号所収）を参照せられたい。

(15) 原田伴彦『日本封建制下の都市と社会』（三一書房）三二二頁、および前掲（14）の小野論文をみよ。

(16) 前掲（14）の小野論文参照。

(17) 前掲（10）の『日本文化史』第五卷六〇頁以下参照。

(18) この点については前掲（5）の石田一良氏の諸著とくに『町人文化』を参照。

(19) 石田『町人文化』一一三頁。

(20) 以上の点については石田『前掲書』にさらにくわしくのべられている。

(21) この点についてはマルクス『資本論』（長谷部文雄訳）⑩、五二六頁五五四頁参照。

(22) この点に石田梅岩による「心学」提唱の主要な契機が存在したのである。この点については拙稿「石田梅岩の思想とその背景」（上）（下）——立教経済学研究第十四巻一号および三号所収——を参照せよ。

仁齋がいつから学問の途に志したかについては、『古学先生行状』に「甫はやめて十一歳、師に就いて句読を習ひ、初めて大学を授かり、治国平天下章を読み、またか今の世亦許くの如き事を知るもの有らんや」と謂いへり。」とある。『先哲叢談』は、「其の始めて句読を習ひし時、意已すでに儒を以て一世に焜耀こんぎょうせんと欲す。」と説明している。またすでに十五、六才で「始めて古先聖賢の道に志し」（『送片岡宗純還柳川序』）十六、七才で「聖門徳行の学」を修めようと決心した（『同志会筆記』）といわれている。⁽¹⁾このように彼は寛文—元禄期の京都に生きつつ、終始、儒学の世界のなかで自らの思想と学説を形成していったのである。したがって当時の儒教イデオロギーがどのような特質をもち、いかなる課題を内包していたかということは、仁齋の研究方向に直接大きな影響を与えるものであったといつてよい。仁齋の時代の思想状況の特徴を以下簡単にみておこう。

いうまでもなく儒教イデオロギー、とくに朱子学が幕藩体制成立期において仏教から分離され一個の独立した思想

として確立し、幕藩体制を支える精神的原理となり「官学」の地位を占めるにいたったことは史実の示すとおりでありこれまで通説とされてきた。しかし中国朱子学に関する守本順一郎氏の一連の研究が発表され⁽³⁾、そこでとくに朱子学が、中国宋代封建社会という一定の歴史的社會にすぐれて照応する思想であることが明確かつ詳細に検証されるに至って、かゝる通説への再検討が提起されるにいたった⁽⁴⁾。つまり「儒学一般、もしくは朱子学を以て、單純に幕藩体制擁護の役割をになつた思想とみなすこと」を排し、「儒学が普遍的思想であつたとともに、日本社會にとつては外来思想であつた事実の認識」から研究を再出發さすべきであるというのである。たしかに幕藩体制は前述した如く特殊個別的な封建制として独自の構造的性質をもっている。とりわけ、その成立の時点から一定度の商品流通、貨幣經濟を体制の一環として居り、その故に宋代社會の士大夫とは異なり、儒教イデオロギーのにない手たる武士階級が土地と農民から分離され、封建家臣団として編成されており、權力にたいする相對的自立性をもっていない。こうした所からたとえば林羅山の理氣論理解においても衣笠安喜氏がいうごとく中国朱子学との差異がでてくるわけであり、また幕藩政治の下では徳治主義の政治論がそのまゝ受け入れ難い狀況が生れてくるのである⁽⁴⁾。だがこうしたそれ自体極めて貴重ないくつかの疑点を残しつつも、われわれはなおあえてこゝでは朱子学が疑いもなく幕藩体制の身分制的秩序の原理としてひとまず成立したという点から出發したい。というのは幕藩体制確立期における統一權力の思想的政治的課題は士・農・工・商の身分秩序を確立するに當つて、とくにかつて徳川氏と同格であつた外様大名とその家臣団の統制ということであつた。そうして彼らの服従と忠誠を確保する道は、思想的には將軍ないし幕府を超越的な理念でもつて權威づけるほかにはなかつた。つまりかつての分權的封建制に照應した契約的・人格的結合にもとづきせまく限定された主従關係から、統一權力段階にふさわしい体制的な一方的忠誠觀念に支えられた主従關係への移行

を保証する新しい普遍的な主従道德理論が何よりも必要であったのである。そうしてこの点では支配の根源を「天」に求める儒教イデオロギーが、とりわけ封建的論理として精巧であった朱子学がその要請に答えたのである。⁽⁵⁾ しかもこうした新たな支配秩序思想は、そのまゝ武士以外の階級をもふくむ普遍的な身分制原理として展開させられ、幕藩体制秩序を擁護する役割を果たすことになったのである。朱子学はそれ故、幕藩体制に生起する一切の問題（とくに商品経済に起因する諸現象、諸矛盾）については有効に対応しえなくとも、その根幹をなす支配秩序を原理的に擁護するという役割を果たすことによって、立派に幕藩体制の支配的イデオロギーとしての地位を占めたのである。

それにしても幕藩体制がその出发点から相当程度に発展した商品流通、貨幣経済を内包しており、しかも時代が下ると共にその比重が増大してゆき、とりわけ封建支配者たる武士団の多くが封建的土地所有からきりはなされた形で、貨幣経済にまきこまれ窮乏化し、さらにはその自然経済的基礎すら解体しはじめるという基礎過程での変化を反映して、朱子学の自然法的合理主義も、その身分秩序観も幕藩社会においては充分な意味で定着することなく、早くから批判され、変容をとげてゆくことになったのである。

たとえば林羅山の朱子学は、「官学」たるにふさわしく大極＝理が天地の運行から人間の心にいたるまでのすべてのものの中に同質の原理として内在していると説き、しかもその理は何よりも「上下尊卑の理」であるとし、その普遍原理としての性格に絶対的な信念をもっていた。つまりその原理の貫徹を妨げるものがあることを彼は考えられなかった。彼は現実社会における矛盾の存在を予期しなかったし、また無視しようと考えていたのである。それ故幕藩体制の現実と羅山的な「理」との不一致は早くから克服さるべき課題であった。⁽⁶⁾ それにしてもそのための努力の展開の方向は、何よりも「理」と現実との不一致を熊沢蕃山、あるいは山崎闇斎の思想に示されている如く、基本的には

朱子学の核心たる「理」の破綻を防ぐために多かれ少かれそれと現実とのかゝわりあいを断ち切るという形で克服せんとするところにあった。すなわちつねに政治的支配者としての武士のあり方と結びつけて儒教倫理を考えていた蕃山にあっては、儒教倫理は、個人的倫理「独善」ではなく、社会的政治的倫理「公善」であり天下の道義でなければならなかった。それ故、理の普遍的実在があくまで主張されねばならず、それと現実との不一致の問題は儒道と儒法とを区別することによって克服されたと考えたのである。つまり彼によれば、時代や風土をこえて普遍性をもつものは「三綱五常」の儒道だけであり、儒法はそうした普遍性をもたぬそれぞれの時代において制作されたものであるというのである。（「時処位の論理」）すなわち彼にあっては、普遍的な理の妥当範囲を超越的な道徳原理に限定し、社会の具体的現実をそれから除外したのである。いゝかえれば朱子学の理は、現実社会の政治との直接的関連をたち切られて実体的性格をよわめ、朱子学合理主義は身分制秩序、身分制道徳の原理という面だけにその作用範囲を限定されているのである。かくして理念上の合理主義を主張することによってその現実との不一致は一応克服されたのである。

また山崎闇斎の思想もその立場はむしろ朱子学の信奉をあくまで強調するものではあったが、その「敬内義外の論理」に明かなように個人的倫理と社会的政治的实践とがやはり区別、分離されており、朱子学合理主義の実体は失われている。つまり彼はその理気論においては「宇宙は唯一理」としてもっぱら理をのみ強調し、それが遂には氣と弁別され形而下の事物ときりはなされた理性的把握をこえる超越的な理念とされている。（彼の宗教的世界への接近、「垂加神道」の唱導はこゝから生れるのである。）こうして彼の思惟方法に特徴的な窮理の軽視と敬の偏重がもたらされる。それは朱子学のもつ客観的即物的側面が失われ、儒教倫理が形而上の理念ないしは規範としてのみとらえら

れることを意味した。しかも形而上の理念、規範は、それが現実的存在と切りはなされたものであることにおいて、かえって日常生活の現実とすでに遊離、背反してきた幕藩体制的規範との結合が可能となる。こゝから朱子学倫理の盲目的信奉と現実的規範への一途な恭順を結合させる闇齋の立場がでてくるのである。つまり彼の朱子学への信奉はその合理主義の實質的否定の上にきずかれたものであったのである。

要するに仁齋出現の時期までの朱子学思想の再検討の努力は、それが幕藩体制下の現実のもとにあっては、ひたすら封建的身分秩序の原理としての妥当性、ないしは幕藩体制の支配的教学という意味での存在価値を維持しうるためのものであるに止まり、その原理的正しさをそれ自身として深く理論的に反省し、検討し直すという方向はとらなかつたといつてよい。当時の学者はそれ故多かれ少なかれ、政治の論理あるいは武士階級の日常生活的な道德の論理として朱子学が破綻したというその現実的機能という点にのみ注目し、その克服をのみ問題としたのであった。こゝろみでくると、羅山以后にみられた朱子学合理主義ないし理氣論の早期的破産、その現実との遊離傾向の進展という結果そのものは、むしろ羅山によって理解され、導入された「朱子学」をわが国幕藩体制の現実に定着させようとしたその後の思想的努力が必然的にもたらしたものであったといえる。そうしてこのことは実はその背後で全体として朱子学の至少化と一面的理解が、思想界において支配的傾向となつてきていたことを物語っているのである。つまり朱子学がそれ自体として原理一貫性をもつ世界観としての自然法的思惟体系として正當に評価され、したがつてこの点について改めて独自の理論的考察が行われるということが殆ど欠如したまゝで、むしろ朱子学をひたすら天下公共のための実践道德原理であり、經世学であるとして実用主義的観点からもっぱら理解せんとする方向が一般に強調されるところとなつたのであった。だから直接には、儒教倫理を著しく理念化して、ひたすら規範＝身分制秩序への

適合を説く道德至上主義と極端な嚴格主義を主唱した山崎闇齋に現実に対立しつゝ、伊藤仁齋が自らの学問を出発させていった場合にも当然に以上のような朱子学理解がその前提となっていたのであり、それ故、仁齋による朱子学批判には明らかに一定の制約があったのである。⁽⁸⁾

それにしてもこうした若干の修正をともないつゝも当代における朱子学合理主義がやはり基本的には幕藩体制の構成原理であり、身分制秩序の思想としていまだ現実機能にいたことは間違いない。それ故、仁齋がとくに蕃山、闇齋とは異った生活経験を背后に、したがって異った視角から「徳治主義」に立脚した為政者論的性格の朱子学に批判を加え、それがそのまゝではもはやとうてい現実の普遍的な身分制原理たりえないことを指摘し、すゝんでそれに代るべき新たな原理体系の創造を強調しそのための思想的努力を自らの課題とした積極的意義は認められねばなるまい。すなわちこゝで仁齋が、現実との遊離傾向を深めつゝも敢えて朱子学合理主義（理氣論）の破産を救済せんとしたこれまでの思想界の支配的潮流に対決して、むしろ朱子学の理論的破産を卒直に承認し、それと矛盾せる現実（＝商品経済）をも包含しうる新たな論理の追求に最初の一步をふみ出したということは、たとえその努力が思想の論理一貫性および思维様式の転回という点で不十分なものであったとしてもやはり無視しえぬ思想的意義をもっている。⁽⁹⁾

(1) これらの点については石田一良『伊藤仁齋』二六—二八頁を参照されたい。

(2) 守本順一郎「朱子学の歴史的構造」（思想三五四、三五五号）「朱子学—その歴史的 성격の素描」（名古屋大学法政論集「第一七号」）「朱子の生産論」（「名古屋大学法政論集」第二一号）

(3) その代表的な見解は尾藤正英氏の諸研究である。なお尾藤氏の研究については本節前半（1）を参照されたい。

(4) この点については前掲『日本文化史』第四卷の第四章（衣笠執筆）および衣笠安喜「幕藩体制下の思想構造」（『日本史研究』六五号）を参照。氏はこゝで理氣論についても、それが実体的・超越的性格と原理的性格ないし個人に内在して相対的

主体性を体現するという性格をあわせもつ、矛盾対立の統一の論理として受容されにくい、定着しがたい(わが国武士階級の非独立性を考えよ)という点を指摘している。又徳治主義の政治論についても、それは「修身」学問的能力によって政治参与の道がひらかれている科挙の制度を媒介としてのみ貫徹しうるものであり、政治参与が階層的秩序によって規定づけられている幕藩政治体制とは大きな距離がある。」といふ、幕藩政治の実際ではむしろ徳治主義が適用しない社会を前提にしていたのではないかとされている。

(5) 前掲(4)の『日本文化史』二五六―二五八頁参照。

(6) 以下の点については『日本文化史』第四卷二八二頁―三〇五頁。および前掲(4)の衣笠論文および松浦玲「思想史と幕藩体制」(『日本史研究』六七号)に教えられる所が多い。

(7) 伊藤仁齋が学風の上においても闇齋とするべく対立し、同じ京都の町で、狭い堀川を隔てて互いに塾を開いたことは周知のことである。仁齋塾は寛文二年に、そして闇齋塾は寛文五年に開かれている。(この点については石田『前掲書』四七―五八頁参照)

(8) たとえば田原嗣郎氏はその力作「伊藤仁齋学の構成」(『歴史学研究』二八六号)および『伊藤仁齋における朱子学批判』の意味(『日本史研究』第七二号)において、仁齋が結局は朱子学をして朱子学たらしめ、自然法思想たらしめている基本的原理Ⅱ「八理」を理解しえず、自然法的特質を欠如した似而非「朱子学」をいたずらに批判の対象として自己の学問を形成したと指摘し、それ故現実機能においては仁齋学は朱子学と同じ社会的役割を果たしたにすぎぬと主張されている。しかもなお田原氏はここから進んでわが国においては自然法理念、普遍妥当的統一原理がついに棲息しえなかったこと、それ故、徳川思想史を自然法の解体史とみる通説が誤りに他ならぬことを結論されている。たしかにかゝる指摘は中国とは異った特殊な前近代における日本思想の特質を解明された貴重な業績である。しかしかゝる指摘は、何故に中国と日本とで自然法思想としての朱子学理解が異った性格を生み出したかという条件を明かにしなくては充分納得的たりえない。この点については私見ではあるが、おそらく形成されつゝあった中国の宋代封建社会の下では朱子学が封建制イデオロギーとして、何よりも堅固な理論的構成をもっていた古代仏教の論理と対決してこれを思想的に克服してゆかねばならなかったという特殊な事情が、とくに朱子学の世界観としての論理整合性を中国においては要求したのであらうことがまず考えられる。(前掲「守本論文」を参照せよ)そうして之に対してわが国においては、むしろ朱子学はすでに完成された封建制としての幕藩体制の政治支配の論理、身分的

秩序の思想としての機能においてのみもっぱら利用されるに止まり、理念的にその合理性を主張すればそれで充分であったという事情が存在したと思われる。つまり、幕藩体制はその現実支配の体制的安定さ（中国に比較してのそれ）の故に、かえって体制的原理の整備の必要性を痛感しなかったと考えられる。むしろそこでの思想的努力の焦点は封建イデオロギーの内部にどのように商品経済の進展という事態を包含すべきかというところにあった。（古学派の役割）換言すれば、中国においては朱子学思想の原理妥当性をまもることが宋代封建社会の展開を保証する主要な途であったのであり、日本においては、早期的な封建的矛盾の展開のうちにおいてそのイデオロギーの原理妥当性よりは、封建イデオロギーとしての現実機能をどのように維持、存続させるかということのみが要求されたのである。中国と日本における封建制の発展段階、その性格的差異が、かゝる両者の朱子学理解のちがいを生み出した根本の条件であったのではなからうか。それにしてもこの点はさらに深く検討されるべき重要な課題である。（後述参照）

(9) かくして、やゝ先走ったいゝ方をすれば商品貨幣経済を不可欠の体制一環とした幕藩体制に適合的な思想体系は、実は「官学」としての朱子学ではなく、これとは時として対立的にとらえられた「古学派」の思想に他ならなかったといえよう。それは中国朱子学の土着化の結果たるその特殊日本の形態であった。仁斎学はその原型である。この点では後の徂来学も基本的には同じ性格をもっている。たゞ幕藩体制の体制的矛盾の段階的差異が両者の分析視角の差異をもたらした。外見的对立は本質的対立ではない。この点で「古学派」に対する従来の通説は再検討を必要とする。それはあくまで商品経済の展開に対応しつつ、封建イデオロギーとしての機能を果たすためのものである。なおこの点については本稿第一節を参照せよ。

四 仁斎学の歴史的 성격

すでに述べたように仁斎学における顕著な特徴の一つは、朱子学体系の核心たる「理」の「物理」への限定とこれに代る「一元の気」の役割の強調である。すなわち彼は「蓋し天地の間は一元氣のみ」（「語孟字義」）として「一元の気」の活動から一切の現象を説明し、これに対して「所謂理とは、反りて是れ氣中の条理のみ」とする。しかも

「聖人天道を曰ひ人道を曰ひて未だ嘗て理の字を以て之に命づけず、易に曰く理を窮め性を尽し以て命に至ると、蓋し理を窮むとは物を以て言ひ、性を尽すとは人を以て言ひ、命に至っては天を以て言ふ、物より人、而して天、其詞を描くに自ら次第有り、理の字を以て之を事物に属し、之を天と人との係けざるを見るべし」（「語孟字義」といって「理」の作用領域を事物だけに限り、朱子学の「天即理」の説をきびしく批判している。こうした仁齋の考え方は、前述の如くその朱子学理解において若干の不充分さを示していたものゝやはりすでに幕藩制的基盤のもとで発生した朱子学合理主義の破綻に対して、理の実体的性格を否定し、それを事物そのものに則して考えようとする新しい方向を含んでいた。こうした彼の主張が「道」＝「理」＝「性」といった把握を基礎に道德規範と自然法則との連続的構成をとっていた朱子学の根本的立場への批判であり、宋学的リゴリズムを破壊し、人間の「情欲」＝自然的欲望への寛容に道を開いたことは前にも述べた⁽¹⁾。しかしそれと共に見逃してはならぬのは、彼が「理」の実体的な同質原理としての性格を否定したことにより、「理」が限定された個別的な領域にしか作用せぬ法則のようなものに変容されてしまったことである⁽²⁾。この結果このように個別化された「理」の上に合理的な世界像を築くことは困難だから、改めてそうした統一的な構成原理に代るべきものが要請されることになる。仁齋学においては「理」に代って陰陽流行を支配するのが、山鹿素行の場合と同じく、人格化され絶対化された「天」なのである。「天は猶ほ君主のごとく、命は猶ほ其命令のごとし、天は命の由て出る所、命は天の出す所」（「語孟字義」）であり、地上の支配者たる「天」とその命令にたとえられた「天命」が果す役割は、「蓋吉凶禍福、貧富夭寿、皆天の命ずる所にして人力の能く及ぶ所に非ず、故に之を命と謂う也（中略）其の人力の致る所に非ずして自ら至る、故に総じて之を天に帰して又之を命と謂う、蓋し天道至誠にして一毫を偽妄を容れざるを以て也」（同上）といわれるごとく、人間の予測をこえ

たところで絶対的な力をふるう非合理のものであった。それ故彼は「天」の前では人事を尽したのち天命に安んずること、「義命合一」こそが君子の全き徳であり、また「天命を知る」とは人が天命のよって来るところを知ること、⁽⁴⁾人でなく、人が天命のまゝに行ふことを意味するといっている。

こうしてわれわれは朱子学が、「天」≡「理」(それは実は「名分」であり「上下尊卑の理」であった)を中心にした思弁的合理主義によつて、現実の身分制秩序を肯定しうる自然秩序的 세계像をもったのに対して、仁齋学の描いた世界像はひとまず不可測かつ全能な「天命」によつて支配されるしたがつて明確な構成原理を欠如したアナーキーな性格をもつものであり、その限りではそのまゝ本来の幕藩体制秩序に結びつきえぬものであったことをしるのである。⁽⁴⁾

ところでかゝる仁齋の世界解釈はもちろん「一元の氣」を中核としたその動態的な自然観と固く結びついているが、そこには彼を支えた寛文—元禄期の都市(とりわけ京都)の社会状況が反映している。⁽⁵⁾すなわち幕藩体制のもとにあって、その基盤をなした單純再生産の自然經濟を基調とした農村にくらべて、早くから不均衡に発達した諸都市の営みが、その後体制的に承認された經濟活動を通じて、必然的に朱子学的自然秩序と矛盾をおこしたのである。とくに商品世界における不斷の變化と激動を通じて都市の人々はこの世を變轉する「浮世」とさえ認識するにいたるのである。仁齋が不可知な「天」の支配の下に本質的にアナーキーな世界を構成したり動態的な自然観をきずいたのも当然であつたといえよう。当時はまだ全国的な商業流通機構の整備も完成せず過渡的な狀態であり、それだけ商業世界には投機と商略と瞞着がいちぢるしく支配していた激しい無秩序の世界であつたのである。それ故「大名貸」を中核とした京都にあつても、こうした全国的な商品流通への何らかの参加を通じて、また本質的にアナーキーであり

「主人を選ばぬ」貨幣の流通を通じてかゝる動向には決して無縁ではなかったのである。

ところで仁齋の世界観、自然認識を規定したこのような諸条件は、また彼の人間理解にたいしても、やゝ異った形ではあるが大きな影響を与えていたのである。すなわち仁齋はこゝでも朱子学的自然秩序にくみこまれていた従来の人間認識と対立しながら、自らの独自の人間理解¹¹「人道」論を確立していったのである。いうまでもなく朱子学合理主義はその封建イデオロギーとしての性格から封建的な分¹²上下というかたちにおける、いわば制限つきの個の主体性の確立を保証するものであった。すなわち朱子学の「理」は個に封建的意味においての主体性を与える内在的原理として打ち出される。だから個における主体性を、上下の分として果すために、こうした現実の人間的分を肯定する「氣」なる範疇が導出された。そしてかゝる「氣」を氣たらしめるものとして、すなわち差別を肯定しつつそこに同一性を与えるものとして、「理」が指定されたのである。⁽⁶⁾だから仁齋学が「理」を「物理」に限定し、規範と道德との連続的構成に批判を加えたといった場合、いまや「理」との結合によってのみその主体性をはじめて保持していた人間が新しい展望を開くことができたのである。つまり彼は天道と区別された人道を主張し、それ故人間理解においても「理」¹³「本然の性」を基礎とした性情二別の立場をすて「性は生なり」としてそこに「情欲」¹⁴「自然的欲望」を人々固有のものであるとして尊重した。この限りでわれわれは仁齋学における人間の欲望への寛容をみる事が出来る。しかも性¹⁵「生質」をその限りでは「教化以前の存在」としてそれ自身倫理化することはしなかったが、しかし「性」には情欲と共に「四端」が本来的にひとしくそなわっていることを主張することによって、「四端」につらなる（本質的に朱子学的、封建的な性格をもつ）道德を進んで実現出来る可能性がすべての人々に認められること、つまりあらゆる人間に平等普遍的道德的知性とそれを実現しうる可能性が存在することをまとめようとした。この点では一

見「理」の個人への内在をとく。「本然の性」の本来的存在を主張する朱子学思想と異同がないかの如くであるが、朱子学がその理気論の体系の内部で、したがって封建的名分を実現する限りではじめてその可能性が現実化されると説くとは異って、仁齋学にあつてはそれはむしろ「理」との断絶によつて、つまり一応は現実の身分制秩序とはなれたところでしかも階級的差別をこえて發揮されるべき可能性に他ならなかった。もちろんこういつたからといって、われわれは仁齋の人間理解を直ちに手放しで高く評価するわけにはいかない。というのは、仁齋学における「性」は「性も亦た貴し、然れども教は功有て、而して性は為す無し。」（「童子問」中）というごとく、やはり本質的には「教化以前の存在」であり、それ自身が独力で道徳を実現しうるものではなかったのである。それはあくまで学問によつてその内部にもてる「四端」を拡充することが条件であつた。この点でわれわれはそこにおける道徳的知性の実現が実践的には結局のところ封建的身分制的倫理の厳守に他ならなかったこと、つまり仁齋がひたすら階級的差異をこえて日用実践の場で学問すべきことを説いていることの真の意味は、幕藩制の外部での新たな実践、そこで發揮されるべき人間性がそのまゝ倫理化しうることを主張しているのではなく、実は身分制原理が外から当然のこと（當為）として人々におしつけられることを拒否し、むしろ各目が自ら自覺して積極的に主体的に内から支えるべきものであることを主張したに止まったことをしるであらう。要するに彼が人々の現実的営みそのものを倫理化しえず結局は学問の世界に昇化していることに、われわれは仁齋の基盤たる当時の町人世界が何ら積極的に倫理化しうる新しい生活内容および生産様式を開拓していなかったという時代的階級的制約を見るのである。それにしても仁齋学ではともかくも人々の主体的な道徳実践が、現実の幕藩制の秩序の原理を支える窮極の基礎でなければならぬことを主張している。したがってその社会認識においても、そこで理想とする世界は人々がその学問への努力を通じて道徳を主体的に

実現する社会であるとされ、そこでは上からの支配、服従関係のおしつけが根幹となつてはいないのである。聖人を教師として構成された「仁」の世界、人々の自覺的主体的な道德実践に支えられた仁愛の共同体、つまり硬直した幕藩制支配原理のおしつけに代つて、庶民の自覺に基礎をおいた新たな生活経験と道德原理が社会秩序の規範たるべきことを要求していたのであり、こゝに当代の上昇せる町人階級の息吹きがそのまゝ反映していたといえよう。以上のように仁齋学の特徴をみてみると、仁齋学は明かに朱子学合理主義の破綻、その現実との不一致による現実遊離の傾向のなかで生れつゝも、儒教規範を新しくとらえなおすことによって、改めて社会の現実をとらえなおそうとしていくものであることがわかる。しかもその場合、その新たな儒教規範は何よりも人々が内面的に支えるべきものとしてとらえられねばならぬことが主張されている。この限りで仁齋学はとくに朱子学の外面的に形骸化してしまつた徳治主義、リゴリズムを批判したのである。要するに幕藩体制にあっては身分秩序思想に適合的地盤である自然経済部分がその出发点からすでに商品経済部分をともなっているという事情のために、むしろ朱子学体系はその成立の時点から形骸化したのであり、これに代るべき現実的な体制的原理が早くから要請されていたのである。この意味では朱子学合理主義を克服し、現実に適合した新たな体制認識を体系化することが必要であつたのであり、仁齋学はこの意味で多くの不充分さをもちつゝも独自の思想体系を展開することによりその要請に答えようとしたものであるといえる。その限りでは社会観においてついに現実的な新たな展望を自ら開拓しえず、それ故その世界観においても朱子学的自然法を根本的に克服しえぬ弱点をもちつゝも、当代の庶民の生活経験を背后にとにかくも旧来の硬直した身分制原理の修正を要求しえた所にその積極的な役割があつたといえよう。

こゝみてくると仁齋学が寛文―元禄期の都市の繁栄（とくに京都）と商品経済の一定度の展開を背景にそこでの町

人世界の生活経験と感情を、そのまゝ一つの思想体系に仕上げていったことはたしかである。（仁齋のいわゆる「状況ベッタリ主義」）だから時としては仁齋学への過大な評価をもたらした彼の動態的な自然理解、またそのやゝ積極的な人間理解および道徳把握が、実は一から十まで封建制に制約された都市の商業、高利貸資本の活動の必然的所産に他ならなかったことをも吾々は見逃すことは出来ないのである。またそれ故にこそ仁齋の理想とする世界も本質的には平等な構成員の自覚的、主体的な参加を内容とするという点に都市の生活を一応反映しつつも、むしろ現実には封建的原理に制約された学問を媒介にした「仁」の世界ということに終ってしまっているのである。したがってこの世界は一見したところ石田一良氏のいう如く非封建的にみえる世界でありながら、結局は、封建制にとってかわるべき新たな世界を何ら意味しない観念の世界であり、現実にはそれは彼によって主観的に理想化された封建社会そのものに他ならなかった。つまりそれはせいぜい現実の商人的営みをもその内部に許容しうる封建社会を要請するに他ならなかったのである。まさに仁齋学の限界がこゝにあったのである。

要するにまだ独自の商品流通機構を築くにいたらず、単に権力に寄生しながら、しかし封建体制には本来的に異質な都市の商人の生活と商品経済の発展による庶民層の成長を背景にして、彼らの生活経験を基礎にしてそれに適合しうる新たな秩序がつくり上げられるべきであることを仁齋学は主張したのである。この意味で仁齋学は武士階級の主従原理を基礎とした旧来の朱子学的な身分制秩序の思想が、幕藩体制の下にあっては、もはや体制的な秩序思想にはなりえぬこと、新たなそれに代る秩序は、当然に豊富な生活体験をもった社会のあらゆる階層からひとしく主体的に支えられねばならぬことを指摘することによって、本来、その成立の当初から異質な商品経済を不可欠の一環としていた幕藩体制により適合的な体制原理を与えんとしたものであったといえる。⁽¹⁾

こうみてくると、仁齋学成立の思想史的意義は次のように要約できよう。すなわちまず第一に仁齋学の提唱そのものは、幕藩制成立期において何よりも為政者の論理として要請され、しかも一定の役割を果した「官学」としての朱子学が、一たび武士以外のすべての階級を包含する普遍的な体制原理として、幕藩体制内部に本格的に土着するためには、不可避免的に大きな変容と転換をとげねばならなかったという思想上の事実を端的に物語っていることである。⁽⁸⁾しかもまた第二に仁齋学によれば、その変容と転換の方向は、幕藩制社会の本来の一環としての商品、貨幣経済の一定度の展開という現実の事態を何らかの意味で、すなわち原理的にはなくともせいぜい実践的にも許容し、包含しうる新たな体制原理の確立の方向でなければならなかった。それ故仁齋学にあつては人欲を全て惡として倫理外に追放するといった朱子学リゴリズムの克服が急務とされたのであり、庶民の生活実践に主体的自覚的に支えられた新たな儒教倫理（いう迄もなく基本的に封建的性格をもつもの）が体制を支える基礎として何よりも要請されたのであつた。つまり仁齋学は朱子学の為政者論的性格をはげしく攻撃することによつて、かえつて儒教倫理そのものを広く幕藩体制下のあらゆる社会的諸階層の生活実践に基礎づけられるものに変容し直して、それが今后も体制原理の根幹たるべき条件を開拓する役目をも果たしたのであつた。「古学派」思想はこの意味で幕藩体制の本来的展開を支える基本的な秩序思想であり、仁齋学はそのための最初の試みであつたのである。かくてこゝから前にも指摘したその朱子学へのはげしい批判にもかかわらず、現実の支配秩序への政治的批判が貧困であつたという仁齋学の特徴が生れたのである。そうしてそれらはまさに幕藩制機構に体制的に寄生し、結合するのみで、なんら新たな社会的展望をもちえなかつた町人世界の思想と感情に支えられていた仁齋にふさわしい、しかも彼によつてはじめて可能な作業であつたといえるのである。

したがって、徳川期思想史の考察に当ってこれまでのように単純に商品経済の発展を反映せる諸思想を直ちに近代化の方向で理解したり、又「古学派」のうちに直ちに幕藩体制と異質の原理を見出したりするのは、あまりにも形式的な見方であるといわねばならぬ⁽⁹⁾。封建制の内部における単純な商品経済の発展がそれ自身近代化への胎動を直ちに意味せぬことと同様に、そこでの商品経済の展開を反映せる経験的合理主義の展開、実学思想の進展、自然法的思惟様式の解体を直ちに近代的思惟成立への途と断定することは誤りである。新たな世界観はそれを支える新たな生産様式によって基本的に支えられていなければならない。つまり、新たな世界認識はそれと結合しうる新たな社会認識、人間観によって補われていることによつてはじめて、積極的な展望を開くという現実的役割をになえるのである。これら三者の結合によつて新たな人間の生産実践が積極的に倫理化されてゆく所に、思想の近代化の本来の出発点があるのである。この意味でわが国幕藩体制の構造的特質を究明しつゝ、改めてその体制的特質に規定された近世期の思想的把握を確立する作業が今日何よりも必要とされているのである。⁽¹⁰⁾ (完)

(1) 拙稿「仁斎学の歴史的性格とその基盤」(『立教経済学研究』第十六卷四号所収)の第二節参照。

(2) 山鹿素行の「条理」、伊藤仁斎の「物理」また貝原益軒の「氣中の理」などはみなこの傾向を示すものである。

(3) 山鹿素行については前掲『日本文化史』第五巻を参照せよ。

(4) 仁斎学が、統一的構成原理による宇宙哲学をもたぬという指摘については、田原嗣郎「伊藤仁斎学の構成」(『歴史学研究』二八六号所収)を参照。なおこの点については前節後半部分の注(8)をも参照のこと。

(5) くわしくは前節の前半部分をみよ。

(6) 守本順一郎の前掲論文(前節参照)を参照。

(7) この意味で、田原氏が仁斎学の現実的機能が実は朱子学のそれと全く同様であったことを指摘されたのは正しい。(前掲「田原論文」参照)。

仁齋学、さらに一般に古学派思想はこの意味で、前にも指摘したように商品経済を当初から包含した幕藩体制の現実的な体制原理であったといえよう。但来学が封建的危機に直面した幕藩体制維持の論理となったことは当然であった。それ故「古学派」にみられたやゝ進んだ人間理解は決してそのまゝ近代的人間観の基礎となるべきものではなかったのである。それは孤立的に考察され、評価されてはならない。

(8) こうした点から朱子学がやはり外来思想であり「單純に幕藩体制擁護の役割をになつた思想とみなすこと」を否定する見地(尾藤・田原氏ら)が生れているが、私はやはり前述の如く、それがやはり為政者の論理として、不斷に体制原理の基柢をなしていたと考える。たゞそれは歴史具体的には「古学派」に代表される形に変容されて存続した。この意味で「古学派」こそ実際に幕藩体制の現実的な体制原理たる役割をになつたのである。

(9) この点については前掲、衣笠論文および松浦論文を参照せよ。

とくに衣笠論文が商品経済の進展を基礎にした経験的合理主義の展開を幕藩体制と対立すべき本来的思想として取り上げているのは一考を要する(この点についても本稿第一節を改めて参照せられたい)。

(10) かくして朱子学的自然法思想の解体、「自然」の論理から「作為」の論理への轉換のうちに徳川から近代への思想的轉換をみようとする丸山氏の見解、さらには自然法思维様式の解体、経験的合理主義の展開に積極的評価を与えんとする衣笠氏の見解の不充分さは明らかである。思想の近代化においては、單に固定的に理解された思维の封建的様式(朱子学的自然法)の解体だけでは十分ではない。それはたしかに無視しえぬ条件ではあるが、問題はあくまでそれに先行せる現実的な人間実践が、つまり人々の新たな生産的営みが倫理化され価値づけられる新たな思想的条件が発生しているか否かである。封建制に基本的に対立する生産に根ざした人間実践における新たな人間観、これに結合した社会観、世界観の提示こそ近代思想成立の必要條件であった。封建社会における「生産者の倫理」の追求のうちにあくまで新たな思想成立への準備を模索することがまず必要とされる所以である。

【追記】

本稿においては仁齋学の成立による朱子学から「古学派」への轉換における一つの重要な論点、すなわちその思想的轉換において両者の間に眞の原理的対決と止揚が行われず、そこに「思想が対決と蓄積の上に歴史的に構造化されないという」(丸山眞男「日本の思想」)わが国に固有の「伝統」が見出せるという点については直接に言及しなかつた。たしかに田原氏の云う如

く仁齋には「状況ベツタリ主義」や「常に結果の側から出発する発想」が特徴的といえる。仁齋学における論理一貫性と体系的整合性の欠如はこのことと固く結びついているように思える。それゆえ仁齋にあつては「規範意識にまで自己を高めぬ『自然状態』（美感）への密着」つまり「実感信仰」（丸山前掲書）が実は一まずはかえつて硬直した朱子学思想の変容、土着化を促進し、儒教思想にいわゆる「経験的合理主義」との結合を準備したといつてもよいのである。近世における経験的合理主義実学思想といわれるものが、結局は「現実の絶対化と直接感覚への密着」を一步も出ることが出来なかつたといわれるのも当然であろう。自生的に新しい生産様式を、したがつて新しい生活原理と思想を遂に開拓しえなかつた近世期の庶民の性格との関連でこの点は更に明らかにさるべきである。仁齋学についての考察はこうした点についての検討をも含めて、改めて全面的になされる必要がある。以上の点については他日を期したいと思う。

（昭和三十九年四月二十日）